

Mario Ionuț Maroșan

Interroger la philosophie politique grecque, de Protagoras à Platon, en passant par les poètes

Faculté de philosophie de l'Université Laval

Pour citer cet article :

Mario Ionuț Maroșan, « Interroger les philosophies politiques grecques, de Protagoras à Platon, en passant par les poètes », *Faculté de philosophie de l'Université Laval*, 24 novembre 2019, 14 pages.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction : l'héritage platonicien de la doctrine protagoréenne.....	3
Sur le contexte : la place du mythe dans la réflexion politique platonicienne.....	5
Sur la conception traditionnelle des poètes : analyse des œuvres littéraires.....	8
Sur la conception démocratique des sophistes : savoir et art.....	9
Sur la conception aristocratiques des philosophes : savoir et science.....	9
Conclusion : la philosophie politique de Platon.....	12
Bibliographie.....	13

Introduction : l'héritage platonicien de la doctrine protagoréenne

Platon est un philosophe, « Protagoras est un sophiste, les sophistes sont les ennemis [des philosophes], donc Protagoras est un ennemi de Platon »¹. Or, une lecture attentive des dialogues platoniciens – surtout du *Protagoras* et du *Théétète* – met précisément en lumière le fait que la relation entre Platon et Protagoras, entre philosophie et sophistique, est bien plus complexe que l'antagonisme habituellement pointé du doigt : force est de constater que Platon prend très au sérieux Protagoras et qu'il prend considérablement appui sur les doctrines de ce dernier pour mettre sa propre pensée en mouvement et ainsi s'interroger sur l'enseignement de la vertu et la connaissance du réel. À partir de là, il est intéressant – et surtout pertinent – d'attirer l'attention sur un certain héritage platonicien de la doctrine protagoréenne, c'est-à-dire d'un « Platon, héritier de Protagoras »². Cela étant dit, une telle filiation entre Platon et Protagoras ne semble en apparence pas vraiment aller de soi, elle apparaît plutôt inconfortable : les commentateurs des dialogues platoniciens s'entendent généralement sur une lecture qui dissocie les deux, et non qui les associe, ou du moins qui tenterait de vraiment les rapprocher³.

¹ Voir la quatrième de couverture de M.-A. Gavray, *Platon, héritier de Protagoras. Un dialogue sur les fondements de la démocratie*, Paris, Vrin, 2017.

² C'est pourquoi, selon M.-A. Gavray, *op. cit.*, pp. 8-9 : « Platon accorde une place de choix et un traitement particulier à Protagoras. Seul d'entre les sophistes, il le fait traverser l'ensemble du corpus, le nomme dans le plus grand des textes, lui consacre deux Dialogues à des périodes différentes, qui se présentent comme des œuvres construites autour de thèses protagoréennes. Dans le *Sophiste*, Protagoras est le seul sophiste nommé, comme s'il devait être considéré comme un modèle du genre (232 d). Par ailleurs, hormis lorsqu'il dresse dans le *Protagoras* un tableau évocateur et caricatural de la scène athénienne, Platon ne range jamais Protagoras parmi ses congénères (Hippias, Prodicos et Euthydème). Il lui attribue une méthode et un objectif d'enseignement originaux, qui ne basculent ni dans l'encyclopédisme superficiel, ni dans une investigation stérile sur la synonymie, ni dans un refus d'examiner l'*aretè*, mais qui renvoient à des problématiques platoniciennes (l'enseignement de la vertu et la connaissance du réel). Dans le *Théétète* encore, il interroge Protagoras sur le fond de sa doctrine, y reconnaissant une conception du monde et une définition possible de la connaissance. Les efforts prêtés par Socrate pour en donner une défense adéquate mériteraient d'être perçus comme autant de gages de l'importance qu'il attribue à ce sophiste ». Voir aussi le titre du livre de M.-A. Gavray.

³ À ce sujet : M.-A. Gavray, *op. cit.* pointe vers l'héritage platonicien de la doctrine protagoréenne tout en inscrivant cet héritage dans la thématique classique de l'opposition entre sophistique et philosophie (voir pp. 345-354) ; L. Bodin, *Lire le Protagoras. Introduction à la méthode dialectique de Protagoras*, Paris, Les Belles Lettres, 1975 attire notre attention, par le biais d'une étude purement philologique, sur l'opposition entre la structure d'argumentation de Protagoras et celle socratique (voir pp. 68-75) ; P. Levine, *Living Without Philosophy. On Narrative, Rhetoric, and Morality*, Albany, State University of New York Press, 1998, pp. 120-121 accentue la rivalité en opposant l'approche humaniste de Protagoras et l'approche théorique de Socrate qui, au final, même si Socrate sort gagnant du duel, il reste que « the proper tribunal in which to judge the rival claims of philosophy and humanism is a public discussion – one in which rhetoric and narrative predominate. If we want to decide whether Socrates's way is better than Protagoras's, we must examine how each man actually operates; and that means describing them in a "thick," judgemental way and then deciding where we stand as individuals and as a community. Plato's contribution to our deliberation is, and must be, a literary one. In the end, we may choose philosophy, at least to some extent and for some purposes. But our method for reaching that conclusion will have to be humanistic rather than philosophical. Thus Plato indicates that an inclusive, rhetorical, democratic, public dialogue is ultimately sovereign. » (voir pp. 83-121 pour toute la démonstration) ; R. C. Bartlett, *Sophistry and Political Philosophy. Protagoras' Challenge to Socrates*, Chicago, The University of Chicago Press, 2016, pp. 7-106 appuie son argumentation sur la thèse de Nietzsche selon laquelle « notre mode actuel de pensée est, à un haut degré, héraclitéen, démocriteen et protagorien ... il suffirait de dire qu'il est

Dans ces conditions, on est en droit de se poser la question suivante : quel est l'intérêt de faire appel au concept d'héritage ? Suivant l'approche de M.-A. Gavray, il apparaît que le concept d'héritage porte en lui une signification et un sens beaucoup plus large et intéressant que l'usage étroit qui en est fait habituellement : lorsqu'on hérite de quelque chose, on ne le fait pas de façon volontaire (par exemple, on découvre à notre plus grande surprise qu'on hérite du patrimoine d'un membre de la famille décédé) et c'est pourquoi cet héritage est souvent de l'ordre de quelque chose par rapport auquel on est obligé de se prononcer, de prendre position et de réagir, d'où le fait, qu'en ce sens, Platon – même s'il ne se présente pas comme le digne héritier de Protagoras mais plutôt comme son rival – apparaît par conséquent comme un héritier dans la mesure où Platon doit faire avec l'héritage protagoréen de son époque et qu'il doit se positionner par rapport aux doctrines protagoréennes, ce qui va alors lui permettre de mettre sa pensée en mouvement et ultimement de faire progresser sa propre démarche philosophique⁴.

Dès lors, faire appel au concept d'héritage présente un véritable intérêt car, dans un premier temps, cela permet de dépasser – d'aller par-delà – la conception réductrice de la relation qui serait exclusivement antagoniste entre la démarche platonicienne et celle protagoréenne, et dans un second temps, d'ouvrir la voie vers une compréhension plus approfondie et nuancée de la pensée même de Platon, qui, « dans [le *Protagoras*], atteint, pour la première fois, le stade de la synthèse », et à partir de là, prendre à contre-pied « l'opinion qui prévaut, selon laquelle [le mythe de Protagoras] n'est qu'une histoire qui constitue un intermède plaisant à l'intérieur d'un dialogue admirablement composé certes, mais qui, se terminant sur une conclusion paradoxale, ne présente pas beaucoup d'importance » et réfléchir cet héritage⁵.

protagorien, parce que Protagoras réunit en lui Héraclite et Démocrite » (voir F. Nietzsche, « Fragments posthumes », dans *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 83-84) en explorant le caractère politique de l'affrontement entre la philosophie politique platonicienne et celle protagoréenne ; C. Blattberg, *Patriotic Elaborations. Essays in Practical Philosophy*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009, pp. 229-255 démontre la supériorité de l'approche protagoréenne sur celle théorique de Socrate dans leur duel philosophique, car « Protagoras [...] was the greatest of the Greek practical philosophers. [...] instead of reading Protagoras's famous aphorisms – “Man is the measure of all things” and “Make the lesser reason stronger” – as favouring a truth-denying relativism, we should recognize how they give support to the practical notions that interpretive experience must provide the standards for judging what is the most probable truth and that such truth claims are best tested through dialogical argument with others. This can actually be supported by drawing on Plato's account of Protagoras's creation myth, which distinguishes the wisdom required for a virtuous politics from the *tekhnē* brought to humans by Prometheus by identifying justice as a distinct gift from Zeus – one that, it is worth noting, was delivered by Hermes, whose name serves as the root of the word “hermeneutics” » (voir p. 248).

⁴ Sur le sens de l'héritage platonicien de la doctrine protagoréenne, voir M.-A. Gavray, *op. cit.*, pp. 7-10 et M.-A. Gavray, *Platon, héritier de Protagoras*, conférence dans le cadre des midis du laboratoire de philosophie ancienne et médiévale – avec les questions de Bernard Collette –, Université Laval, 7 septembre 2017, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=wYLFujcG74A> (à partir de 2:06 à 4:24).

⁵ L. Brisson, « Le mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 20, 1975, pp. 7-10.

Or, afin d'accompagner l'analyse d'un véritable effort de clarté et de synthèse, trois sections importantes structureront l'argumentation. Cette division argumentative repose sur l'idée selon laquelle le *Protagoras* permet de dégager trois conceptions de ce qu'est la vertu, conceptions qui impliquent à leur tour trois conceptions politiques⁶ : (i) celle traditionnelle des poètes ; (ii) celle démocratique des sophistes où le savoir équivaut à l'art ; (iii) celle aristocratique des philosophes où le savoir équivaut à la science et où il y a science politique.

Sur le contexte : la place du mythe dans la réflexion politique platonicienne

Cependant, entreprendre une telle analyse implique à ce stade de notre réflexion – notamment dans l'optique de construire une réflexion philosophique enracinée dans des bases solides – de nous pencher brièvement sur le contexte du *Protagoras* et du mythe autour duquel précisément la philosophie politique protagoréenne, et par extension, la philosophie politique de Platon se percutent : la place du mythe dans la réflexion politique platonicienne est fondamentale⁷. À cet effet, force est de constater que « chez Platon, le recours habituel au mythe, quand la cité est concernée, s'inscrit dans une vaste entreprise de sacralisation du politique », et c'est précisément pourquoi cette démarche platonicienne « ne vise pas prioritairement, à sauver le vieil héritage d'une religion civique atteinte de sclérose et menacée par plusieurs courants de pensée ; elle est essentiellement liée à la conviction que le politique ne peut être à lui-même son propre fondement et que seule une réalité transcendante, dont l'expression du sacré est propre à suggérer la présence, doit être au principe de toute communauté humaine véritable »⁸. En ce sens, le contexte du recours au mythe dans le *Protagoras* prend une dimension tout à fait politique dans le mouvement de la pensée de Platon.

Dans ces conditions, le mythe de Protagoras (319 c – 322 d), véritable mythe fondateur de la démocratie, s'inscrit dans l'argumentation de Protagoras en tant que première partie « d'un très long discours suivi par lequel le sophiste répond à une objection de Socrate mettant en cause sa prétention à enseigner l'art politique, la πολιτικὴ τέχνη »⁹. Aux yeux de Socrate, la preuve que l'art politique n'est pas enseignable se déploie sur deux niveaux : (i) au niveau de

⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁷ Voir surtout L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspero, 1982 pour une lecture de la valeur du mythe qui, chez Platon, est en lien avec le discours philosophique dans lequel il doit s'intégrer : c'est pour cela qu'il n'y a pas un rejet absolu du mythe chez Platon, mais un effort d'adéquation entre *muthos* et *logos* philosophique du moment que le mythe a le pouvoir concret de convaincre.

⁸ A. Motte, « Un mythe fondateur de la démocratie (Platon, *Protagoras*, 319 c – 322 d) », dans F. Jouan et A. Motte (éds), *Mythe et politique*, Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 1990, pp. 219-220.

⁹ Voir à ce sujet le titre de *Ibid.* pour le mythe de Protagoras comme mythe fondateur de la démocratie, et p. 221 pour la citation.

la vie privée, force est de constater que « les plus savants et les meilleurs [des Athéniens] se révèlent incapables de transmettre aux autres la vertu qu'ils possèdent » (*Protagoras*, 319 e), comme, par exemple, Périclès en tant qu'homme politique des plus habiles, ne peut transmettre à ses fils l'art politique ; (ii) au niveau de la vie publique, les Athéniens font appel à des experts pour les enjeux techniques – par exemple, à des constructeurs de navires – car les conseils des non-experts sont intolérables, et pour ce qui est « des intérêts généraux de la cité, on voit se lever indifféremment, pour prendre la parole, architectes, forgerons, corroyeurs, négociants, marins, riches et pauvres, nobles et gens du commun, sans que nul citoyen n'y trouve à redire [: voilà la preuve que les Athéniens] ne considèrent pas [l'art politique] comme enseignable »¹⁰.

C'est alors que Protagoras, pour précisément répondre aux objections de Socrate qui « sont particulièrement habiles en ce qu'elles entreprennent Protagoras sur son propre terrain : il est l'ami de Périclès et partisan, comme lui, du régime démocratique », prend par les cornes le fardeau de la preuve et s'engage dans un discours avec comme point de départ un mythe qui rend compte des origines de l'homme¹¹. Pour faire court, on y apprend qu'avant de « produire au jour les espèces mortelles qu'ils ont façonnées avec les éléments, les dieux chargent Prométhée et Epiméthée de répartir entre elles, d'une manière convenable, les capacités (δυνάμεις) indispensables à leur subsistance et à leur survie », sauf qu'Epiméthée, « qui obtient de pouvoir accomplir seul cette distribution, mais à qui l'esprit de prévoyance fait manifestement défaut, – ainsi que le laisse pressentir son nom, – pourvoit généreusement les espèces animales de capacités dont elles ont besoin », mais lorsque le tour de l'espèce humaine vient, il ne reste plus de quoi les pourvoir : Prométhée constate alors « l'état de nudité, sans chaussures, sans vêtements, sans armes » (*Protagoras*, 321 c) des hommes¹². Pour rectifier la situation, ces hommes reçoivent en don le feu et l'habileté technique (ἐντεχνος σοφία) :

Ainsi pourvus, à leur naissance, des ressources nécessaires à la vie, les hommes se mettent à fabriquer des autels et des statues de dieux, à instituer la parole et les noms, à inventer les arts offrant de quoi s'abriter, se vêtir et se nourrir. Toutefois, vivant dispersés, ils sont la proie facile des animaux. Ils cherchent donc à se grouper dans des cités, mais comme la πολιτικὴ τέχνη leur fait défaut, ils ne peuvent de se léser entre eux ; ils recommencent donc à se disperser et à périr. C'est alors qu'intervient Zeus, inquiet pour la survie de l'espèce. Il charge Hermès [lequel nom sert de racine à la notion d'herméneutique] de porter aux hommes Respect (αἰδώς) et Sentence divine

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cela est à mettre en lien avec un ouvrage qui est attribué à Protagoras – A. Motte, *op. cit.*, 220n3 renvoie vers Diogène Laërce, IX, 55 (= Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, p. 255) – et que seul le titre nous est connu : *Sur la condition humaine à l'origine*.

¹² A. Motte, *op. cit.*, p. 221.

(δίκη) “afin qu’existent ces ensembles harmonieux (κόσμοι) que sont les cités” et que se forment des liens d’amitié (φιλία). Mais pour qu’un tel résultat soit atteint, il importe qu’Hermès repartisse ces dons autrement que l’ont été les autres arts. Si un seul médecin, par exemple, suffit pour beaucoup de profanes, il importe, au contraire, que chaque homme ait sa part d’αἰδῶς et de δίκη, “car il ne pourrait y avoir de cité, précise Zeus lui-même, si seul un petit nombre en était pourvu comme dans les autres arts ; et tu institueras en mon nom cette loi : celui qui est incapable de participer à l’αἰδῶς et à la δίκη doit être mis à mort comme un fléau de la cité (322 d)”¹³.

Ce mythe permet alors concrètement à Protagoras d’effectuer un double mouvement : dans un premier temps, il réussit à retourner la première des objections socratique – celle au niveau de la vie publique – et justifier le comportement politique des Athéniens ; dans un second temps, et ce en s’appuyant sur le mythe dans la suite de son discours, de démontrer que la vertu politique s’enseigne et ainsi renverser la deuxième objection socratique – celle au niveau de la vie privée ; ce qui au final va permettre à Protagoras de légitimer le salaire qu’il réclame à ses disciples sur la base de son aptitude – modeste – à les accompagner vers l’excellence (328 b)¹⁴.

Le principal intérêt de ce bref survol contextuel du mythe de Protagoras autour duquel la philosophie politique protagoréenne, et par extension, la philosophie politique de Platon se percutent, repose sur l’idée selon laquelle ce mythe s’intègre précisément dans « le *Protagoras*, comme la contre-partie, au plan de l’éthique et de la politique, de la doctrine platonicienne, dont ce dialogue présente une première expression systématique » du moment que le *Protagoras* « récapitule et organise les résultats des recherches amorcées dans les dialogues antérieurs, annonçant, par là, la *République* » : c’est pourquoi selon L. Brisson, « c’est dire à quel point une analyse du mythe de Protagoras s’avère importante, non seulement parce qu’elle nous révèle l’essentiel de la doctrine éthique et politique de Protagoras et, par choc en retour, l’essentiel de celle de Platon qui, dans ce dialogue, atteint, pour la première fois, le stade de la synthèse, mais aussi parce qu’elle nous force à relier l’affrontement de ces deux doctrines à la pratique sociale de l’Athènes des V^e et IV^e siècles »¹⁵. Dans ces conditions, en nous appuyant sur les briques posées jusqu’à présent – en ce qui concerne l’idée d’héritage platonicien de la doctrine protagoréenne et la compréhension de la philosophie politique de Platon comme une contre-entreprise se solidifiant et se renforçant à la fois en opposition et en réponse à la position

¹³ *Ibid.*, p. 222.

¹⁴ Selon A. Motte, *op. cit.*, p. 222n5, l’attitude de Protagoras se déploie en termes plus modestes : « Par rapport aux déclarations liminaires, assez tonitruantes, où il affiche ses prétentions (316 c – 317 c ; 318 a et d - e), on peut dire que le sophiste adopte ici un profil bas : “si peu qu’un homme l’emporte sur les autres pour nous acheminer vers la vertu, il faut s’en contenter. *Je pense* donc être l’un de ceux-là...” (328 a - b) ». L’italique est de l’auteur.

¹⁵ L. Brisson, *op. cit.*, pp. 9-10.

politico-éthique de Protagoras – il en résulte précisément la possibilité de dégager trois conceptions de la vertu dans le *Protagoras*, qui impliquent à leur tour trois postures politiques.

Sur la conception traditionnelle des poètes : analyse des œuvres littéraires

Première conception : les poètes enseignent la vertu par le biais des œuvres littéraires. Concrètement, dans le *Protagoras*, cette conception traditionnelle correspond à la partie de l'analyse du poème de Simonide (338 e – 346 a). Cette analyse se décline en trois mouvements. D'abord, une interrogation vis-à-vis la signification du poème se déploie : ainsi, selon M.-A. Gavray, cette analyse « ne se limite pas plus à s'approprier le discours moral et les vers de l'auteur, mais elle s'interroge sur la composition globale de l'œuvre et sur son degré de rectitude »¹⁶. Pourquoi ? Parce qu'il importe ici précisément de procéder à une vérification de « la justesse des propos, à en évaluer la pertinence par une analyse détaillée de l'expression du vocabulaire et de la métrique » en étudiant, par exemple, l'emploi d'un terme et la cohérence – ou bien le manque de – dans le contexte général¹⁷. Ensuite, c'est un effort de division des parties du poème qui succède : en isolant les parties, il devient possible de les confronter afin de faire ressortir à la surface toute cohérence ou incohérence dans les propos, et c'est pourquoi il convient ici d'examiner avant tout « la concordance de la chronologie ou les oppositions entre les strophes »¹⁸. Enfin, l'analyse aboutit à l'élaboration d'un commentaire critique visant à arracher au poème ses vérités, c'est-à-dire sa *raison d'être* et surtout les leçons sur la vertu, l'éthique et la politique : force est de souligner que ce dernier des trois mouvements « dépasse le stade de l'assimilation de la langue et du message moral pour entreprendre une forme de production [car,] rendre raison, c'est produire un [discours] argumenté qui repose sur une compréhension du message, tant du point de vue du fond que de la forme »¹⁹.

Or, la posture politique qui est ici sous-entendue par l'enseignement de la vertu par le biais de la poésie s'inscrit dans la tradition du moment que « la conception traditionnelle [des poètes comme professeurs de vertu – et par extension d'éthique et de politique], ne [remet] pas en cause la cité telle qu'elle est » : force est alors de constater que « cette conception traditionnelle ne cadre plus avec l'Athènes des V^e et IV^e siècle, qui se transforme rapidement aux plans de l'économie, de la société et de la politique »²⁰. Dans ces conditions de changements dans la cité, sophistes et philosophes vont remplacer les poètes en fondant la vertu sur le savoir.

¹⁶ M.-A. Gavray, *op. cit.*, pp. 221-222.

¹⁷ *Ibid.*, p. 222.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ L. Brisson, *op. cit.*, p. 32.

Sur la conception démocratique des sophistes : savoir et art

Deuxième conception : les sophistes – avec Protagoras en tête car il est le plus réputé d’entre eux – font correspondre le savoir à l’art. Toutefois, il ne s’agit pas ici d’une conception moniste – unifiée – de l’art, mais plutôt de l’art compris sous sa forme pluraliste et plurielle : l’art est appréhendé sous ses sens multiples. Concrètement, cela signifie qu’aux yeux des sophistes, cette conception de l’art « commande une tripartition fonctionnelle de la cité, aboutissant à une bipartition plus élémentaire » : l’art politique – qui comprend en un sens aussi l’art militaire en tant qu’une des parties qui le constituent – est garant de la cohésion sociale et de la protection de la cité, tandis que l’art démiurgique « procure [à la cité] l’équipement et la nourriture dont elle a besoin »²¹. Une telle conception renferme les germes de la démocratie.

Pourquoi ? Parce que, pour Protagoras, la cité qu’il esquisse à la fois entre les lignes du dialogue qui porte son nom mais aussi de manière plus explicite (320 d – 322 d) a comme point de départ le principe selon lequel tous les citoyens prennent part à l’art politique, c’est-à-dire qu’ils ont la possibilité de prendre la parole en assemblée ou lors de toute discussion autour des enjeux politiques de la cité, et ce précisément du moment qu’ils sont dotés de l’*aidôs* et de la *dikè*²². Par conséquent, Protagoras justifie son propre rôle d’enseignant de l’art politique dans cette société démocratique où tous sont pourtant d’emblée investis des vertus nécessaires pour prendre part à la chose politique par l’idée que « ceux qui veulent diriger les autres doivent développer cet art auquel, comme tous, ils ont part en se soumettant à un apprentissage qui s’apparente à celui propre à toutes les espèces d’art démiurgique, et dont les sophistes se prétendent les dispensateurs » : de ce fait, Protagoras et les autres sophistes – aussi, on pourrait souligner, Protagoras, *mieux* que les autres sophistes – fondent l’enseignement de la vertu en tant qu’apprentissage d’un savoir qui équivaut à un art sur une posture politique d’ordre démocratique²³. Or, si la philosophie politique protagoréenne tire manifestement dans le sens de la démocratie, la philosophie politique de Platon se met en mouvement en répondant par opposition à cet héritage : *c’est alors le passage de l’art politique vers la science politique*.

Sur la conception aristocratiques des philosophes : savoir et science

Troisième conception : les philosophes – comme Platon – associent le savoir à la science. Avec précisément ce point de départ, force est de constater qu’il en découle une

²¹ *Ibid.*, p. 33.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

conception de ce qu'est la vertu qui s'inscrit dans le cadre de la cité idéale platonicienne. À cet effet, L. Brisson insiste sur le fait qu'il « n'est pas nécessaire d'attendre la *République* pour en prendre conscience » puisque « sur beaucoup de points, le *Protagoras* préfigure la *République* » et par conséquent, une lecture attentive met en lumière une véritable correspondance entre les deux dialogues du moment que « la discussion sur les quatre couples de vertus, qui constitue la seconde partie du *Protagoras*, se présente comme l'arrière-plan du livre IV de la *République* »²⁴. Cela se présente de la sorte : dans la *République*, la première classe, celle des philosophes au pouvoir, correspond à la *sophia* qu'on retrouve dans le *Protagoras* (*République*, 428 b – 429 a) ; la deuxième classe, celle des gardiens, équivaut à l'*andreia* (*République*, 429 a – 430 c) ; « la troisième classe est soumise à la *sôphrosynè*, commune aux deux autres classes » (*République*, 430 d – 432 b) et c'est ce qui conduit au fait que seule « une tripartition de ce genre rendra possible l'*hosiotès* et fera naître la *dikè* » (*République*, 432 b – 434 c)²⁵. Bien qu'une explication plus en détails de ces correspondances nous éloignerait trop de notre analyse, il convient plutôt de nous rapprocher de cette dernière en constatant que notre hypothèse sur la place fondamentale du mythe dans la réflexion politique platonicienne se voit justifiée et renforcée par cette organisation de la cité qui semble correspondre à l'organisation qu'on retrouve dans le mythe de Protagoras : c'est pourquoi, selon L. Brisson, force est de constater que la « trifonctionnalité y joue un rôle essentiel, et, d'une certaine façon, engendre une bipartition, où les deux premières classes, fortement apparentées, se distinguent de la troisième »²⁶. Or, il convient de ne pas traiter ce passage tel un fragment, mais de le comprendre dans son contexte.

Une lecture attentive au contexte permet de dégager le fait que dans la mouvance de la pensée platonicienne, il n'y a pas seulement une distinction superficielle entre la classe des producteurs et celle des gardiens et des philosophes, mais une séparation fondamentale : la conséquence la plus importante tient du fait qu'au final, les « seuls vrais détenteurs de la vertu sont les gardiens et les philosophes-gouvernants, c'est-à-dire, très précisément, ceux-là qui, grâce à l'éducation, ont accès, à des degrés divers, à la science »²⁷. En partant de là, il est possible de voir émerger dans notre analyse de la philosophie politique de Platon une ouverture vers le rapprochement entre la posture quasi-mystique du philosophe, qui « au terme d'une ascèse qui a délié [son] âme de tout ce qui est sensible, [peut] contempler l'intelligible manifestant la vertu qu'il [lui] reviendra de réaliser en pratique » et la cité non pas démocratique

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, pp. 33-34.

²⁶ *Ibid.*, p. 34.

²⁷ *Ibid.*

mais aristocratique, qui représente la condition et l'arrière-fond politique rendant possible le projet de Platon²⁸. Ce n'est donc pas anodin si pour ce dernier, d'une part, les pratiquants de l'art démiurgique ne devraient pas avoir un mot à dire dans les enjeux politiques de la cité (*République*, 428 b – 429 a), et d'autre part, le fait d'acquérir la science – qui équivaut à la vertu – n'est pas le fruit d'un apprentissage, mais l'effet « d'un long entraînement qui consiste à se dépouiller du sensible, pour se tourner vers l'intelligible », et c'est pourquoi, selon Platon, « l'éducation [...] est l'art de tourner cet organe même (l'œil de l'âme) et de trouver pour cela la méthode la plus facile et la plus efficace ; elle ne consiste pas à mettre la vue dans l'organe, puisqu'il la possède déjà ; mais, comme il est mal tourné et regarde ailleurs qu'il ne faudrait, elle en ménage la conversion » (*République*, 518 d)²⁹. L'intérêt de faire appel à ce passage de la *République* est qu'il permet de résoudre la difficulté qu'on retrouve dans le dialogue qui nous intéresse pour mieux comprendre Platon, soit à la fin du *Protagoras*. Ainsi, si Socrate soutient que la vertu est une science non-enseignable et Protagoras, que la vertu n'est pas une science, mais qu'elle est enseignable (*Protagoras*, 361 a)³⁰, c'est parce que l'approche de Platon est en rupture avec celle de Protagoras : la vertu, pour Platon, est une science – et non un art – qui ne peut pas procéder d'un réel apprentissage, mais plutôt d'une « conversion intellectuelle »³¹.

Tout compte fait, l'approche philosophique de Platon nous apparaît désormais plus accessible si on la considère à la lumière de la théorie des formes intelligibles, théorie qui permet en plus de résoudre les difficultés émergeant de la lecture du *Protagoras*. Pourquoi ? Parce que, dans un premier temps, ces formes intelligibles « participent entre elles selon des règles données [et] le problème des rapports entre la vertu en général et les diverses vertus particulières devient un cas particulier de ce type de participation », et dans un second temps, la connaissance de ces formes intelligibles – et donc de la science même – passe par la réminiscence qui transcende – dépasse – la forme d'apprentissage conventionnelle sous-entendue par l'approche protagoréenne³². Le *Protagoras* permet alors de dégager cette troisième conception de ce qu'est la vertu qui implique à son tour une orientation politique, soit celle aristocratique des philosophes où savoir équivaut à science. Le *Protagoras* permet aussi :

[de faire correspondre] les dialogues de la première période et la *République*. En effet, il fait une première synthèse des résultats partiels obtenus grâce aux diverses discussions mises en œuvre dans

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Cité par *Ibid.*, pp. 34-35 et 35n115.

³⁰ Voir à partir de *Protagoras*, 361 a : « moi [Socrate] pour dire que la vertu ne s'enseignait pas, toi [Protagoras] pour dire qu'elle s'enseignait ».

³¹ L. Brisson emploie ce concept dans *op. cit.*, p. 35.

³² *Ibid.*, p. 35.

l'*Euthyphron*, qui porte sur l'*hosiotès*, dans le *Charmide*, qui porte sur la *sôphrosynè*, dans le *Lachès*, qui porte sur l'*andreia*, et dans le *Ménon*, qui étudie les rapports entre la *sophia*, l'*épistèmè* et la vertu en général. Or, cette synthèse [...] correspond, dans le détail, à l'organisation générale que développe la *République*, qui a pour thème la *dikè*. Par ailleurs, [...], le *Protagoras* présente l'affrontement de cette première synthèse avec la doctrine éthique et politique de Protagoras, dont le mythe constitue l'expression la plus élaborée[:] le mythe de Protagoras nous apparaît comme l'une des faces de ce diptyque, dont l'autre face est, dans sa forme définitive, la *République*³³.

En permettant cet affrontement, le *Protagoras* contribue à une meilleure compréhension du mouvement de la pensée platonicienne – par la négative dans un premier temps, et par la positive dans un second temps. Ainsi, on se retrouve directement plongé dans le cœur de ce qui intéresse aussi Platon, c'est-à-dire le projet de réforme politique. Ce n'est pas anodin si Platon insère la question de l'efficacité en matière politique dans l'arrière-fond de l'échange entre Socrate et Protagoras : Platon inscrit l'enseignement protagoréen, d'où la comparaison avec la pratique du médecin en matière de santé, dans la réflexion politique et la question d'efficacité³⁴.

Conclusion : la philosophie politique de Platon

Si Platon doit faire avec l'héritage protagoréen de son époque et qu'il doit positionner sa philosophie politique par rapport à la posture démocratique de Protagoras, c'est aussi ce qui va lui permettre de mettre sa pensée en mouvement et ultimement de faire progresser son propre projet de réforme politique. Alors que Protagoras s'efforce de fournir un justifiant naturel par le biais du mythe à la démocratie en place, Platon s'oppose au système démocratique qu'il va chercher à remplacer par une forme « d'aristocratie fondée non plus, comme l'ancienne dont il tire son origine, sur la naissance et la richesses, mais sur la connaissance comprise comme science de l'intelligible » du moment qu'aux yeux de Platon, la politique n'équivaut pas à un art, « c'est-à-dire un savoir se fondant sur l'*opinion*, dont l'objet est le sensible, qui est persuadée et à laquelle peuvent effectivement participer tous les hommes »³⁵. Le platonisme fait de la chose politique une science « se fondant sur l'*intellection*, dont l'objet est l'intelligible, qui peut être véritablement enseignée et à laquelle ne peuvent participer que les dieux et un tout petit nombre d'homme »³⁶. C'est pourquoi ce refus de faire équivaloir politique et art conduit la philosophie politique de Platon vers l'affirmation qu'uniquement les philosophes peuvent diriger la cité car ils détiennent la science politique, et que l'enseignement sophistique est faux.

³³ *Ibid.*, pp. 35-36.

³⁴ P. Demont, « L'efficacité en politique selon le Protagoras de Platon », dans J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte & P. Stork (ed.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 114.

³⁵ L. Brisson, *op. cit.*, p. 36.

³⁶ *Ibid.*

Bibliographie

- R. C. Bartlett, *Sophistry and Political Philosophy. Protagoras' Challenge to Socrates*, Chicago, The University of Chicago Press, 2016.
- C. Blattberg, *Patriotic Elaborations. Essays in Practical Philosophy*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009.
- L. Bodin, *Lire le Protagoras. Introduction à la méthode dialectique de Protagoras*, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
- L. Brisson, « Le mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 20, 1975, pp. 7-37.
- L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspero, 1982.
- P. Demont, « L'efficacité en politique selon le Protagoras de Platon », dans J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte & P. Stork (ed.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, Leiden-Boston, Brill, 2003, pp. 113- 138.
- M.-A. Gavray, *Platon, héritier de Protagoras. Un dialogue sur les fondements de la démocratie*, Paris, Vrin, 2017.
- M.-A. Gavray, *Platon, héritier de Protagoras*, conférence dans le cadre des midis du laboratoire de philosophie ancienne et médiévale – avec les questions de Bernard Collette –, Université Laval, 7 septembre 2017, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=wYLFujcG74A>
- P. Levine, *Living Without Philosophy. On Narrative, Rhetoric, and Morality*, Albany, State University of New York Press, 1998.
- A. Motte, « Un mythe fondateur de la démocratie (Platon, *Protagoras*, 319c-322d) », dans F. Jouan et A. Motte (éds), *Mythe et politique*, Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 1990, pp. 219-229.

F. Nietzsche, « Fragments posthumes », dans *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1977.

Platon, *Œuvres complètes*, sous la direction de L. Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

Platon, *Protagoras*, traduction, introduction et notes par F. Ildefonse, Paris, GF Flammarion, 1997.